35e ANNÉE (4e SÉRIE) No 11 13 MARS 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Il y a évidemment différence d'intelligence entre plusieurs individus quelconques. D'où vient cette différence, en dehors de la différence d'instruction ? Vient-elle d'une meilleure conformation du cerveau et des organes physiques au service de l'esprit, ou vient-elle d'une différence quelconque de la nature spirituelle ? Ou y a-t-il des âmes en elles-mêmes plus parfaites à ce point de vue que les autres ?

R. — Pas de différence de nature, d'une intelligence à l'autre. Différences accidentelles, peut-être, mais non spécifiques, en ce sens que rien n'empêche le Créateur de l'âme spirituelle, de l'orner ou de ne l'orner pas de certaines qualités supplémentaires, *per modum habitus*, qui auront plus tard leur effet dans le processus évolutif normal de l'intelligence à travers le fonctionnement de l'organisme corporel. Et, à supposer qu'on veuille nier ces différences accidentelles possibles *ab initio*, et qu'on tienne pour rigoureusement identiques toutes les âmes humaines *in specie* et *in accidentibus* au moment de leur création, il resterait toujours que les interventions ultérieures de la grâce sous ses deux formes, habituelle et actuelle, peuvent considérablement modifier les coefficients propres d'énergie et de future développement dans des âmes différentes, suivant la mesure variable des secours surnaturels qu'elles auront reçus dans le seul ordre intrinsèque de leur entité, de leurs puissances d'agir et de leurs opérations purement spirituelles. Voilà déjà une explication très suggestive, une des clefs du problème. Mais il en est une autre, plus satisfaisante encore.

Dans l'état présent de son étroite union avec la matière, l'âme spirituelle dépend énormément, dans une proportion qu'on a peine à imaginer — tant elle est considérable, — des évolutions et révolutions matérielles de l'organisme corporel au sein duquel elle est plongée. Pas un acte d'intelligence, pas un acte de volonté, tant spirituel et universel qu'on le suppose, qui ne procède de la sensation, qui n'ait là, sinon certainement son intégrale raison d'être, au moins son point de départ, son occasion de déclenchement, et, dans un sens vrai, sa règle et sa mesure.

L'âme spirituelle est rigoureusement confinée à l'intérieur de son corps. Elle n'a de relations possibles au dehors (nous parlons dans l'ordre normal naturel) que par l'intermédiaire, d'abord, des cinq fenêtres par où lui vient la connaissance sensible fondamentale, les cinq *sens externes ;* puis, par les intermédiaires sensitifs de seconde ligne, qu'on appelle *sens internes* (imagination, mémoire, etc.). Voilà déjà une première sorte de dépendance, absolue dans son genre, dont aucune âme ne peut s'affranchir ici-bas. Ce n'est pas tout. A cette dépendance, qu'on pourrait très bien appeler dépendance corporelle *objective*, il faut ajouter la dépendance intrinsèque *subjective*, corporelle toujours, et celle-ci est beaucoup plus gênante, plus radicale en tout cas.

« *Sentire est conjuncti*, » disent admirablement bien les scolastiques. En quelque organe ou état que vous le preniez, œuvre de connaissance ou d'appétition, l'acte de sensibilité, toute opération sensitive quelconque est nécessairement le produit de deux facteurs simultanés, de deux éléments conjoints, l'âme et le corps, l'âme pour la puissance vitale qu'elle fournit à l'œuvre de vie qu'est l'acte de sensation ; le corps ou l'organe, pour la matérialité ou sensibilité de l'œuvre qui est en cause.

Ce n'est donc pas l'âme spirituelle qui *sent*, qui *voit*, qui *entend*, qui imagine, non ! Ce n'est pas le corps non plus, la matière seule, organisée et vivante tant qu'on voudra, comme dans les plantes. C'est la synthèse de deux causalités, matière et forme, fondues dans un seul et même principe actif, dont l'épanouissement vital aboutit à la production de ce terme : *sentir*, où il y a bien, en effet, combinaison des tares indélébiles de la matérialité quantitative et mécanique avec un écho lointain de la spiritualité, condensée, si l'on peut dire, à l'état de principe vital simple, inétendu, nécessaire et suffisant pour assurer à la sensation

la propriété singulière et supérieure de quelque chose qui n'est plus seulement matière, qui n'est pas esprit non plus, mais tient le milieu entre les deux.

Erreur donc, et combien grave dans ses conséquences ! la philosophie cartésienne, toute philosophie qui fait de l'âme spirituelle toute seule le *sujet sentant*, l'organe n'étant que l'occasion parallèle et juxtaposée de son opération. C'est trop *spiritualiser la sensation*.

Erreur aussi, non moins redoutable, la philosophie positiviste ou matérialiste, toute philosophie qui fait de la matière toute seule le *sujet sentant*, l'âme, tout principe vital *simple*, étant tenu pour inutile, parce qu'étranger à l'opération sensible. C'est trop *matérialiser la sensation*.

Or, voici l'immédiate conséquence de la vérité scolastique — *in medio* — que nous venons de rappeler sommairement en deux mots : la perfection normale d'une sensation est un phénomène toujours subordonné à la perfection des deux facteurs, des deux variables dont il dépend étroitement. Et, quoi qu'il en soit des variations intrinsèques d'état dans le principe vital (dans l'âme humaine spirituelle qui par sa partie inférieure en fait fonction et remplit exactement le rôle de l'âme animale sensible), on voit assez à quel point les variations matérielles dans l'organe peuvent avoir leur répercussion inévitable sur l'acte final synthétique de sensation.

Si bien doué de vue perçante qu'on l'imagine, le prisonnier cloîtré rigoureusement dans sa cellule ne verra jamais le monde du dehors qu'en jaune ou en rouge, ou en bleu, si les carreaux des seules fenêtres par où il peut le regarder sont jaunes, rouges ou bleus. Il y a donc, pour la perfection de l'être humain, pour la perfection des opérations de son âme spirituelle, immense importance à n'habiter que des cellules bien éclairées, avec des carreaux sans couleur fausse, bien transparents, à toutes les fenêtres.

Il s'en faut, malheureusement, que tous les individus de l'espèce soient, sous ce rapport, également bien partagés. Les tristes reliques pathologiques de l'hérédité, les maladies de tout genre, les influences mauvaises du milieu social ou domestique, de l'éducation première, de la profession, du climat, des accidents de force majeure, etc., sont autant de causes externes qui brouillent la transparence des carreaux de vitre, et occasionnent par contre-coup des conceptions fausses dans la connaissance, sensible d'abord, intellectuelle ensuite, et aussi des directions fausses dans l'appétition ou volonté, sensible d'abord, intellectuelle ensuite.

Nous passons une partie de notre vie à rectifier les erreurs dont notre sensibilité est victime dans l'autre. Car la rectification est possible, facile. Dieu merci, l'intelligence et la volonté spirituelle, possèdent, dans les premiers principes innés de la raison spéculative et pratique, une lumière qui, pour n'être pas suffisante à éclairer les détails, nous permet cependant de voir nettement les grandes routes essentielles par où doit s'acheminer la vie humaine supérieure, intellectuelle et morale. Il n'en reste pas moins que les défectuosités organiques des sens ont fatalement, et jusqu'à correction, leur contre-coup dans la partie spirituelle de l'âme qui va s'approvisionner là, à ces sources plus ou moins gâtées, des idées qui sont l'aliment fondamental de sa conduite « humaine ».

Il est donc bien vrai que la différence globale, intellectuelle et morale, d'un individu à un autre peut dépendre, et très souvent dépend à peu près uniquement, de la différente constitution, normale ou pathologique, de leurs organes de sensation, internes et externes. *Unusquisque judicat sicut affectus est*, dit Aristote. C'est du bon sens et de la plus évidente expérience psychologique. C'est plus vrai encore, si l'on prend le mot *affectus est* dans ses deux significations, *spirituelle* et *sensible*. Car, de même que les dispositions morales influent sur l'élaboration et la suite de nos opérations intellectuelles, de même, à coup sûr, les dispositions physiologiques de nos organes de sensibilité contribuent puissamment, tantôt à favoriser, et tantôt à paralyser, ou au moins à fausser le développement régulier des opérations propres à la partie spirituelle de notre être.

Mais voici une autre observation, très caractéristique et suggestive encore. Trois vies dans l'homme : *végétative, sensitive, spirituelle;* et, pour ces trois vies, un seul principe vital, une seule âme, l'âme spirituelle. Les scolastiques, merveilleux psychologues ici encore comme toujours, disent que, sans subir aucune séparation ni division, l'âme spirituelle, en vertu de sa capacité supérieure, suffit à remplir les deux autres fonctions : *formaliter* donc, quand elle donne le *plein* normal de sa puissance spécifique, elle produit les œuvres d'intelligence; *virtualiter*, par ses virtualités inférieures implicites, elle produit les œuvres de sensibilité, et aussi, en descendant encore d'un degré plus bas, les œuvres de pure végétation, disons de la vie végétative dans son ensemble.

C'est donc, en réalité, *realiter*, la même âme qui *raisonne* en métaphysique, qui *voit* les couleurs ou *entend* la voix d'un ami, qui *digère* la nourriture dont le corps s'alimente. Il serait plus correct de dire que c'est le même identique *moi* personnel qui raisonne, voit et digère par les puissances émanées de son âme spirituelle, tantôt de son âme seule par sa *formalité* spirituelle pleine, tantôt de son âme par ses deux virtualités inférieures, sensitive et végétative.

Quoi qu'il en soit de la manière de parler, une conclusion s'impose, qui n'a pas échappé à la sagacité des philosophes scolastiques. L'âme humaine, comme toute créature, est finie, limitée dans les virtualités propres à sa nature spécifique. Une dépense exagérée d'énergie, soit « informative », soit « efficiente », sur un point, doit avoir son contre-coup d'affaiblissement corrélatif sur les

autres. La trop forte intensité de vie dans l'un des trois ordres doit avoir sa répercussion dans les deux autres, tout comme le fonctionnement abusif d'une faculté, d'un organe, entraîne l'atrophie ou l'exercice plus difficile des facultés ou des organes voisins.

Et voilà encore pour l'âme spirituelle un genre, très radical, de dépendance par rapport au corps et à l'organisme matériel de la sensation, qui peut expliquer bien des variations, non seulement entre deux individus, mais chez le même homme, à des heures différentes, dans le fonctionnement plus ou moins heureux de ses puissances intellectuelles les plus élevées. Outre les explications externes et objectives qu'on en peut donner déjà, il semble bien certain que la paresse ou insuffisance des fonctions intellectuelles et morales chez certains individus trouve déjà son ample raison d'être dans l'abus qu'ils font des deux vies inférieures, végétative et sensitive, par gourmandise de voluptés stomacales ou sensuelles, où ils absorbent indûment une forte part des forces vives dont dispose l'âme spirituelle comme principe vital dans ses virtualités inférieures. Au surplus, l'inverse est également vrai. L'exagération dans la vie intellectuelle trouble l'harmonie du composé par le désordre et l'impuissance fonctionnelle qu'elle occasionne dans les opérations végétatives et sensitives.

Résumons : l'âme spirituelle est de façon très étroite subordonnée à la matière : 1° *objectivement*, pour l'exercice de la sensation dans toutes ses œuvres, de connaissance ou d'appétit ; 2° *subjectivement*, et *per se*, dans la synthèse, mi-spirituelle, mi-matérielle, qui constitue le sujet actif et vivant de la sensation : *sentire est conjuncti ;* 3° *subjectivement* encore, mais *per accidens*, par voie de résultance, ou d'équilibre rompu, dans la défectuosité fonctionnelle qui résulte de l'hypertrophie des opérations afférentes à un organe ou à une faculté en particulier, aux dépens de l'énergie vitale disponible pour les autres.

C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer l'infinité des nuances qui diversifient les états et opérations de l'âme spirituelle dans les individus de l'espèce humaine.

Une autre question peut se poser encore sur ce même sujet, non moins intéressante et pratique dans ses conséquences que la précédente. L'homme est il maître de l'évolution spirituelle de son âme vers la perfection? Absolument parlant, non; oui, au contraire, dans une mesure relative considérable, impossible à définir à priori et qu'on peut, dans ce sens, dire indéfinie.

La question posée revient, en effet, à demander s'il est au pouvoir du libre arbitre 1° de *corriger*, 2° d'*éviter* les défectuosités physiologiques de l'organisme corporel ; ou bien si l'on veut, 1° d'éviter la rupture des relations harmoniques entre la matière et l'esprit et 2° de les rétablir quand par avance, et indépendamment de lui, elles se trouvent compromises. La réponse affirmative sur les deux points est certaine.

Sans doute, nous arrivons au monde avec l'héritage plus ou moins *riche* d'un corps que nous n'avons point formé, qu'il nous faut accepter tel que nous l'impose le concours fatal des différentes causes secondes qui ont coopéré à sa formation ; sans doute encore, après le fait inévitable des hérédités originaires de naissance, il arrive que ce même corps subit, de la part d'autres causes secondes ambiantes, des atteintes et déformations, des coups et blessures, auxquels il lui est impossible d'échapper.

Mais, à mesure que l'homme prend possession de sa liberté et manœuvre comme il lui plaît le gouvernail de sa vie, il peut, tantôt plus, tantôt moins, dans une mesure relative, mais très réelle, *corriger* ses déformations organiques natives, panser et guérir les blessures reçues au choc des influences ambiantes.

Les ressources naturelles de sa raison et de sa volonté honnête, vertueuse, lui offrent déjà des moyens très efficaces de mener à bien ce travail de réfection, de réparation. Mais combien plus riche et plus puissante, l'action surnaturelle mise à sa disposition par la foi révélée et les secours ineffables de la grâce en ses divers états, habituelle et actuelle, coopérante et sacramentelle ! Et l'on sait à quelle supériorité intellectuelle et morale la vie intense surnaturelle a conduit les saints, malgré les défectuosités de leur enveloppe corporelle, et comment ils ont avoué la correction pénible et persévérante qu'ils lui ont fait subir !

Mais il s'en faut que les tares corporelles soient toutes, ou même en majeure partie, attribuables aux transmissions génératrices ou à l'action fatale de circonstances majeures du dehors. Combien de ces vices, de ces maladies, de ces désordres organiques ne sont, à y regarder de près, que des déformations *volontaires*, imputables au libre arbitre qui les a lui-même occasionnées par les dégradations morales de son péché, de la folle passion voluptueuse qui use et détraque l'organe en même temps qu'elle y absorbe une intensité vitale de jouissance immodérée au préjudice du bon équilibre des fonctions de l'intelligence et de la volonté !

Ne développons pas autrement ce thème, hélas ! trop connu de nous, trop malheureusement vécu, trop certain, des plus évidentes leçons de la constatation expérimentale. Il suffit de l'avoir indiqué d'un mot pour montrer, ainsi que nous le disions, dans quelle large mesure, indéfinie, la droite raison soutenue par la foi révélée, et la pratique de la vertu surnaturelle, peut *éviter* dans l'organisme matériel du composé humain le désordre de ces douloureux retentissements qui sont la rançon du péché, avec la sanction conséquente de l'obstacle qu'ils apportent ensuite par contre-coup à l'exercice parfait des facultés supérieures.

Il est vrai, mais surtout surnaturellement vrai, que *Deus reliquit hominem in manu consilii sui;* et par *hominem* il faut entendre ici tout l'homme, le composé humain tout entier, corps et âme. On peut donc, avec le bon usage de la raison, de la

liberté et de la grâce, se donner une intelligence supérieure, une volonté supérieure, une allure globale de vie humaine supérieure, et cela en dépit d'obstacles organiques, innés ou accidentels, qui pour d'autres resteront une loi de médiocrité.

Il faut, toutefois, tenir compte des cas fréquents où les défectuosités organiques sont irréformables, et inguérissables certaines blessures de la vie corporelle. Sur ce terrain, le libre arbitre a ses limites, c'est évident. Aussi les moralistes font-ils largement la part aux excuses *a toto, a tanto* au moins, qui ont leur source dans les erreurs et entraînements incoercibles d'une sensibilité fâcheusement déséquilibrée. Il est de pauvres échantillons de l'espèce humaine qui sont, et ne peuvent pas faire autrement que de rester nuls ou faibles d'esprit et de volonté, soit temporairement, soit même pendant tout le cours de leur vie. Mais ces cas exceptionnels mis de côté, la double conclusion pratique de cette seconde partie de notre étude reste absolument certaine, à savoir que, surtout la grâce aidant, il est au pouvoir du libre arbitre humain, et dans une très large mesure, quasi indéfinie, 1° de *corriger* les vices organiques préexistant dans la partie physiologique du composé humain, et 2° d'*éviter* au moins ceux qui sont la conséquence des abus de la liberté dans le désordre moral du péché.

Q. — Tanquerey (t. II de sa Théologie dogmatique, 8e éd., p. 572) dit : « Origenes... enumeratis... sex modis quibus peccata remitti possunt, septimum indicat, scil. pœnitentiam, sub illa complectens tum sacr. Pœnitentiæ, tum sacr. Extr. Unctionis, cum ad verba S. Jacobi provocet : « *Si quis infirmatur, etc.* »

Quels sont ces six modes de rémission du péché qu'Origène classe avant la pénitence? Et comment peut-il réunir la Pénitence et l'Extrême-Onction sous le concept générique de *pénitence?*

R. — Le texte auquel fait allusion Tanquerey se trouve dans la 2e homélie d'Origène sur le Lévitique, n. 4 [1]. Le texte original est perdu; nous n'avons plus ce passage que dans la traduction très libre, ou plutôt la pharaphrase de Rufin [2]. Nous allons reproduire ce texte en le divisant en alinéas pour le rendre plus aisément intelligible.

Origène interprète en cet endroit le chapitre IV du Lévitique, où sont données les lois qui déterminent les rites du sacrifice pour le péché. Si le pécheur est un prêtre consacré, il doit offrir un jeune taureau (versets 3-12) ; de même si toute la communauté a péché (13-21). Si c'est un chef du peuple, il doit offrir un bouc (22-26). Un homme du peuple offrira une chèvre ou une jeune brebis (27-35). Enfin (Lévit., v, 1-13) trois péchés déterminés seront expiés par l'offrande soit d'une jeune brebis ou d'une jeune chèvre, soit de deux tourterelles ou de deux jeunes pigeons, soit d'une mesure de farine.

Dans la première partie de son homélie (n° 1), Origène élucide le sens littéral; dans le reste de l'homélie (nos 2-5), il développe le sens spirituel. C'est ainsi que ce que le Lévitique dit du péché du prêtre peut s'entendre au sens moral *(in morali)* du sentiment de la piété et de la religion ; celui ci, en effet, *in nobis per orationes et obsecrationes quas Deo fundimus, velut quodam sacerdotio fungitur ; hic si in aliquo deliquerit, omnem continuo qui intra nos est bonorum actuum peccare populum facit.* De même le chef du peuple *potest videri vis rationis quæ intra nos est : quæ si peccet in nobis, et stultum aliquid agamus, pertimescenda nobis est illa sententia Salvatoris quæ dicit* (Matt. v, 13) [1] : « *Vos estis sal terræ; si autem sal infatuatum fuerit, ad nihilum valet nisi ut projiciatur foras, et conculcetur ab hominibus.* »

C'est cette citation de S. Matthieu qui rappelle à Origène l'objection que peuvent se faire ses auditeurs, et plus spécialement les catéchumènes, *auditores Ecclesiæ*. Il semble que dans la primitive Eglise, on ne se pressait pas de révéler aux catéchumènes la possibilité de faire pénitence après le baptême : la pénitence en effet suppose le péché ; et on voulait inculquer aux catéchumènes qu'après le baptême il ne devait plus y avoir de péché. De là des paroles comme celles de Tertullien *(De pœnit.*, VII) : « PIGET *secundæ, imo ultimæ spei subtexere mentionem.* » De là l'objection qu'Origène soupçonne, et qu'il formule pour y mieux répondre :

« *Sed fortasse dicant auditores Ecclesiæ : Melius fere agebatur cum antiquis quam nobiscum, ubi, oblatis diverso ritu sacrificiis, peccantibus venia præstabatur. Apud nos una tantummodo venia est peccatorum, quæ per lavacri gratiam in initiis datur. Nulla posthæc peccanti misericordia, nec venia ulla conceditur.* »

A cette objection Origène fait une double réponse. Voici la première : « *Decet quidem districtioris esse disciplinæ Christianum, pro quo Christus mortuus est. Pro illis oves, hirci, boves jugulabantur et aves, et simila conspergebatur : pro te Dei Filius jugulatus est, et iterum te peccare delectat?* » Et voici la seconde :

Et tamen ne tibi hæc non tam erigant animos pro virtute, quam pro desperatione dejiciant, audisti quanta sint in lege sacrificia pro peccatis, audi nunc quantæ sint remissiones peccatorum in Evangelio.

Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum.

Secunda remissio est in passione martyrii.

Tertia est quæ pro eleemosyna datur (ou : per eleemosynam, comme portent d'autres mss.). Dicit enim Salvator (Luc, XI, 41) : « Verumtamen date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. »

Quarta nobis fit remissio peccatorum, per hoc quod

[1] Dans Migne, *P. G.*, t. XII, col. 417-419. Cf. R. de Journel, *Enchirid. patrist.*, n. 493

[2] Cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Litteratur*, IIer Bd., p. 94.

[1] Les citations que Rufin fait de la Bible ne sont pas exactement conformes au texte actuel de la Vulgate : nos lecteurs savent que Rufin fut un contemporain de S. Jérôme, et que la Vulgate est l'œuvre de ce dernier.

et nos remittimus peccata fratribus nostris. Sic enim dicit ipse Dominus et Salvator noster, quia « Si remiseritis fratribus vestris ex corde peccata ipsorum, et vobis remittet Pater vester peccata vestra. Quod si non remiseritis fratribus vestris ex corde, nec vobis remittet Pater vester » (Matt. VI, 14-15) ; et sicut in oratione nos dicere docuit (Matt. VI, 12) : « Remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris. »

Quinta peccatorum remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore viæ suæ. Ita enim dicit Scriptura divina (Jacob., V, 20), quia « Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvat animam ejus a morte, et cooperit multitudinem peccatorum. »

Sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis, sicut et ipse Dominus dicit (Luc, VII, 17) : « Amen dico tibi : remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. » Et Apostolus dicit (I Petr., IV, 8) : « Quoniam charitas cooperit multitudinem peccatorum. »

Est adhuc et septima [1], licet dura et laboriosa, per pœnitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymæ suæ panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quærere medicinam, secundum eum qui ait (Ps., XXXI, 5) : « Pronuntiabo adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei. » In quo impletur et illud quod Jacobus apostolus dicit (Jac. V, 14) : « Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros Ecclesiæ, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit remittentur ei. »

Tel est le texte auquel fait allusion Tanquerey. Avant d'en donner l'explication, voyons la suite du commentaire d'Origène. Le chrétien peut donc, par les sept moyens indiqués, obtenir la rémission des péchés tout aussi bien que le Juif par ses sacrifices. Du reste ces sept moyens sont eux aussi des sacrifices plus parfaits même que ceux des Juifs :

Et tu ergo cum venis ad gratiam baptismi, vitulum obtulisti, quia in mortem Christi baptizaris.

Cum vero ad martyrium duceris, hircum obtulisti, quia auctorem peccati diabolum jugulasti.

Cum vero eleemosynam feceris et erga indigentes affectum misericordiæ sollicita pietate dependeris, altare sacrum hædis pinguibus onerasti.

Nam si ex corde remiseris peccatum fratri tuo, et iracundiæ tumore deposito mitem intra te et simplicem recolligeris animum, immolasse te arietem vel agnum in sacrificium obtulisse confide.

Porro autem si divinis lectionibus instructus sis meditando sicut columba et in lege Domini vigilando die ac nocte, ab errore suo converteris peccatorem, et abjecta nequitia ad simplicitatem eum columbæ revocaveris, atque adhærendo sanctis feceris eum societatem turturis imitari, par turturum aut duos pullos columbarum Domino obtulisti.

Quod si illa quæ spe et fide major est charitas abundaverit in corde tuo, ita ut diligas proximum tuum non solum sicut teipsum, sed sicut ostendit ille qui dicebat (Joan., XV, 13) : « Majorem hanc charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis », panes similaceos in charitatis oleo subactos sine ullo fermento malitiæ et nequitiæ, in azimis sinceritatis et veritatis te obtulisse cognosce.

Si autem in amaritudine fletus tui fueris luctu, lacrymis et lamentatione confectus, si carnem tuam maceraveris et jejuniis ac multa abstinentia aridam feceris, et dixeris quia sicut frixorium confrixa sunt ossa mea, tum sacrificium similam a sartagine vel a craticula obtulisse te noveris : et hoc modo inveniris tu verius et perfectius secundum Evangelium offerre sacrificia, quæ secundum Legem jam offerre non potest Israël.

La septième manière d'obtenir la rémission des péchés, d'après Origène, c'est donc la « pénitence ». Il en marque les éléments essentiels : contrition intérieure, confession faite au prêtre, très probablement satisfaction *(medicina)*. Ce moyen est dur et pénible, à cause de la douleur profonde que suppose la contrition telle que la décrit Origène, à cause de la honte *(erubescit)* qu'il y a à se déclarer coupable, à cause de la longueur bien connue de la satisfaction au temps d'Origène.

Comme il l'a fait pour la plupart des autres moyens énumérés précédemment, Origène appuie son dire sur deux citations scripturaires : l'une du Ps. XXXI, où il est question d'une confession faite au Seigneur [1], à laquelle Dieu répond par la rémission du péché ; l'autre de l'Epître de S. Jacques.

Or ce texte de S. Jacques est précisément celui sur lequel se base un dogme défini, savoir, que l'Extrême-Onction est un vrai sacrement de la nouvelle loi. Pris en lui-même, le texte de S. Jacques promulgue le sacrement de l'Extrême-Onction ; le Concile de Trente l'a affirmé : « *Hoc sacramentum N. L. a Christo Domino nostro (institutum est)..., per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum et promulgatum* [2]. » Le Concile poursuit en citant les paroles mêmes de l'Apôtre, et ajoute : « *Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet (Apostolus) materiam, formam, proprium ministrum et effectum hujus salutaris Sacramenti.* » Aussi, bien qu'avant le Concile de Trente Cajetan ait cru pouvoir interpréter ce texte sans y reconnaître l'Extrême-Onction, aujourd'hui une pareille opinion ne serait plus admissible chez des catholiques, et le décret *Lamentabili* l'a formellement condamnée [3].

D'ailleurs, une exégèse attentive retrouve aisément dans le texte de S. Jacques tous les éléments

[1] Ce nombre de sept n'a rien d'absolu. D'autres Pères ont énuméré également les moyens d'obtenir la rémission des péchés : S. Jean Chrysostome en compte six *(Hom.* IV in II ad Cor., n. 6) ; Cassiodore *(Præf. in Ps. 6)* en compte huit, et ajoute : « *Inveniuntur et alii fortasse modi remissionis ;* » l'auteur des Homélies attribuées à S. Césaire en compte douze *(Hom.* XIII, P. L. LXVII, 1075). — Cf. Hurter, *Compendium*, t. III, n. 494, note.

[1] Remarquer qu'Origène, comme beaucoup d'autres écrivains de l'Eglise primitive, notamment S. Jean Chrysostome, semble considérer comme équivalentes les deux expressions : *se confesser au prêtre du Seigneur*, et *se confesser au Seigneur*. (Cf. Paul Galtier, *S. Jean Chrysostome et la Confession*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910, p. 209 et 313).

[2] Sess. XIV, cap. 1.

[3] M. Loisy a écrit *(Autour d'un petit livre*, p. 251) : « Que Jacques frère du Seigneur ait été apôtre, et qu'il soit l'auteur de l'Epître qu'on lui attribue, ce sont des points dont on est moins assuré aujourd'hui qu'au XVIe siècle. En tous cas l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume ; et s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des Sacrements. »

Voici, en regard, la condamnation formulée par le Décret *Lamentabili* : « *Jacobus in sua Epistola non intendit promulgare aliquod Sacramentum Christi, sed commendare aliquem pium morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiæ, id non accipit eo rigore quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.* » (Prop. 48).

essentiels de l'Extrême-Onction. Le doute n'est pas possible : dans l'Epître de S. Jacques, v, 14-15, c'est bien de l'Extrême-Onction qu'il est parlé.

Mais dès lors, la citation faite par Origène pose un délicat problème : en citant ce texte, Origène a-t-il voulu faire mention de l'Extrême-Onction comme d'un moyen de remettre les péchés ? Dans ce cas, pourquoi ne donne-t-il pas à ce huitième moyen son numéro d'ordre, comme il l'a fait si soigneusement jusqu'au chiffre sept ? Et s'il ne cite ce texte que pour confirmer ce qu'il vient de dire de la Pénitence, ignorait-il donc qu'en cet endroit S. Jacques parlait de l'Extrême-Onction ? La difficulté a été sentie par les théologiens, et leurs opinions ne concordent pas.

Les uns croient qu'Origène mentionne ici la Pénitence seule. Tels les protestants qui soutiennent que l'Extrême-Onction est un rite sacramentel d'origine récente, remontant seulement au XII^e siècle ou au IX^e siècle. Quelques catholiques interprètent comme les protestants le texte d'Origène, mais pour d'autres motifs[1]. Les théologiens catholiques pensent communément qu'Origène parle à la fois de la Pénitence et de l'Extrême-Onction. Ainsi Kern, *De Sacram. Extremæ Unct.* (Ratisbonne 1905), p. 53-54; Pesch, *op. cit.*; Ruch, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. v, col. 1935 ; d'après eux l'Extrême-Onction serait explicitement visée par Origène dans la citation qu'il fait du texte de S. Jacques.

D'après Kern, Origène ne peut avoir compris Jac. v, 14-15 qu'au sens littéral : or au sens littéral, ce texte vise l'Extrême-Onction.

Pesch appuie surtout son argumentation sur le mot *ungentes eum oleo*, et s'efforce de démontrer que ce rite n'a jamais été dans l'Orient ancien une cérémonie de l'administration de la Pénitence : mentionner ce rite, c'est donc parler d'autre chose que de la Pénitence, et de quoi, sinon de l'Extrême-Onction ? Origène n'a d'ailleurs cité ce texte qu'*obiter* et *perfunctorie* ; c'est pour cela que l'Extrême-Onction ne reçoit pas son numéro spécial dans la liste des moyens d'obtenir la rémission des péchés, et qu'Origène ne la mentionne plus dans la comparaison entre ces moyens et les sacrifices de l'Ancien Testament.

M. Ruch, conformément à son interprétation du texte de saint Jacques, où il croit qu'avec l'Extrême-Onction la Pénitence elle aussi est formellement recommandée aux malades, pense qu'Origène a eu surtout en vue la Pénitence et qu'il a cité ce texte parce que la rémission des péchés y est mise en relation avec un aveu (Jac., v, 16 : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra)*. Origène avait marqué dans sa description de la Pénitence un aveu fait au prêtre : voulant appuyer son affirmation par un texte d'Ecriture, il ne recourut pas aux paroles par lesquelles Jésus institua la Pénitence, parce que l'aveu n'y est pas explicitement mentionné, mais au texte de S. Jacques. Du reste, pour Origène, l'idée de la Pénitence était liée à celle de l'Extrême-Onction, parce que, de son temps, la Pénitence était peu fréquente pendant la vie, mais était administrée « universellement en cas de maladie grave, » conjointement avec l'Extrême-Onction. Ainsi, selon M. Ruch, Origène en appelle au texte de S. Jacques, en tant que celui-ci mentionne le sacrement de Pénitence; aussi change-t-il dans sa citation un mot de l'apôtre : *orent super eum*, et le remplace-t-il par la mention de cet autre rite plus nettement pénitentiel : *imponent ei manus*. Mais Origène « ne conteste pas et n'entend pas au sens métaphorique ce que l'épître affirme de l'Extrême-Onction, » il l'ignore ici, ou du moins n'en parle pas directement, car ce n'est pas pour ce que l'Epître de S. Jacques dit de l'Extrême-Onction qu'elle est citée par Origène, mais pour ce qu'elle dit de la Pénitence.

C'est vers cette dernière interprétation que nous inclinerions le plus volontiers, moyennant une correction toutefois. M. Ruch pense qu'Origène a cité ici la parole de S. Jacques, parce qu' « il y est parlé de l'aveu des fautes, » tandis qu'il n'en est pas explicitement question dans les paroles du Christ instituant la Pénitence. Mais s'il en est ainsi, comment se fait-il qu'Origène ait précisément omis dans sa citation l'incise où est mentionnée la confession, ỷ 16 : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra ?* Nous ne voyons pas comment on pourrait répondre à cette objection d'une façon satisfaisante. Selon nous, Origène cherche dans le texte de S. Jacques un appui, non pas pour son affirmation relative à la confession des péchés, mais pour son affirmation relative au *pouvoir sacerdotal de remettre les péchés*, de distribuer les remèdes, *medicinam* ; or les prêtres sont mentionnés dans le texte de S. Jacques, et leurs prières (auxquelles Origène joint l'imposition des mains) a pour effet de remettre les péchés *(et si in peccatis sit, remittentur ei)*. Les autres détails du texte ne sont là que par concomitance, *obiter* et *perfunctorie*, comme dit Pesch, — y compris l'onction à laquelle il voudrait qu'on attache le plus d'importance, *ungentes eum oleo*. D'après notre interprétation, Origène aurait ici parlé matériellement, non formellement, de l'Extrême-Onction, c'est-à-dire aurait cité un texte scripturaire où il est question de l'Extrême-Onction entre autres choses, mais sans viser directement ce qui est dit de l'Extrême-Onction.

Cette conclusion, vers laquelle tend l'étude de M. Ruch sans l'expliciter formellement, a été nettement affirmée par M. Mangenot lui-même qui écrit[1] : « Origène *(in Levit.*, Homil. II [et non pas III], P. G. XII, col. 418-419) et S. Jean Chrysost. *(De sacerd.*, l. III, c. VI ; P. G. XLVIII, col. 644) entendaient directement ce texte de la rémission des péchés par l'intermédiaire des prêtres. » On

[1] Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII³, n° 514 ; — Boudinhon, *La théologie de l'Extr.-Onction*, dans la *Rev. cath. des Eglises*, Paris 1905, t. II, p. 385 ss.

[1] *Dict. de Théol. cath.*, t. III, col. 834 : art. *Confession*.

s'explique fort bien dans cette hypothèse pourquoi Origène ne mentionne plus l'Extrême Onction dans la suite du texte, mais seulement la Pénitence.

Qu'Origène ait pensé à la Pénitence en transcrivant le texte de S. Jacques, nous croyons l'avoir suffisamment démontré. A-t-il en même temps pensé à l'Extrême-Onction ? M. Ruch le croit, Kern et Pesch l'affirment, et les raisons du premier ne sont pas totalement dénuées de valeur.

Concluons donc : ce texte d'Origène nous paraît donner une attestation certaine du sacrement de Pénitence, mais ne nous semble fonder qu'un argument d'une probabilité discutable en faveur du sacrement de l'Extrême-Onction.

Q. — Depuis les enseignements bien connus de Léon XIII et de Pie X, doit-on admettre que *tout* coup de force est en soi intrinsèquement mauvais, qu'il a toujours un caractère de *sédition*, contrairement à l'opinion que S. Thomas formule ainsi : « Ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Phil. in 3 Polit. (cap. 5) et in 8 Ethic. (cap. 10); et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis : nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine : magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit : hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium presidentis, cum multitudinis nocumento. » (II^a II^{ae}, q. XLII, art. 2, ad 3) ?

Si l'enseignement de l'Eglise n'admet pas la doctrine de S. Thomas sur ce point, est-ce, en particulier, parce que cette doctrine n'est pas conforme à la droite raison naturelle ?

R. — S. Thomas entend ici le mot *seditio* en un sens un peu spécial, plus restreint que la signification qu'on lui attribue couramment aujourd'hui, surtout dans le langage populaire. Pour lui, ainsi qu'il l'explique dans le corps de l'art. précédent, la sédition est la lutte violente provoquée entre des parties d'une même multitude ou société : « *Seditio proprie est inter partes unius multitudinis, inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur contra aliam. Et ideo, quia seditio habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.* »

Ceci explique la réponse *ad 3m* de l'art. II. Pour la mieux entendre, il est bon de mettre sous les yeux du lecteur d'abord le texte de l'objection :

3. — Præterea : laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant; sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere; ergo seditio potest fieri sine peccato.

Deux idées sont ici exprimées : 1° l'acte qui délivre le peuple de la tyrannie ; 2° les circonstances qui accompagnent cet acte, c'est-à-dire la guerre civile entre partisans et adversaires du gouvernement tyrannique. Et c'est bien sur cette seconde considération, non sur la première, que s'appuie l'équivoque de l'objection pour arguer ainsi : Renverser un tyran n'est pas péché ; or, renverser un tyran comporte une sédition ; donc, il peut y avoir sédition sans péché, contrairement à la conclusion du corps de l'article : Toute sédition est péché mortel.

Dans sa réponse, ci-dessus relatée par notre correspondant, S. Thomas observe : 1° que renverser un tyran *(ordinate)* n'est pas œuvre de sédition, puisqu'alors ce n'est pas le bien commun de l'unité et de la paix sociale qui est visé et atteint, mais le bien particulier du tyran qui, au lieu de gouverner pour le peuple, gouverne pour son intérêt personnel, — en quoi consiste le « gouvernement » tyrannique; — 2° que si ce renversement, néanmoins, se fait *inordinate*, avec accompagnement de troubles qui amènent la rupture de l'unité et de la paix sociale, plus que ne fait la tyrannie du despote, alors il y a sédition et péché grave. Et S. Thomas attache si bien à cette considération des luttes civiles entre partis l'idée de sédition qu'il ajoute : c'est bien plutôt le tyran, au contraire, qui est séditieux, puisque son gouvernement provoque des discordes entre citoyens, puisqu'il pratique la machiavélique devise : diviser pour régner.

Quant à l'acte qui renverse le tyran, S. Thomas n'en fixe pas ici la moralité : il se contente de dire, en gros, qu'il est tantôt licite et tantôt illicite, suivant qu'il se fait *ordinate* ou *inordinate*, et de l'*inordinate* seul nous savons, d'après notre texte, qu'il se réalise quand ce renversement aboutit pour le peuple à un mal plus grand que n'était la tyrannie.

Avec le langage très communément reçu, nous avons, en compagnie de bons auteurs, même anciens scolastiques [1], employé sans scrupule le mot « sédition » comme synonyme de révolte violente ou rébellion agressive contre les pouvoirs publics, et cette rébellion nous l'avons condamnée au nom du droit naturel et de l'autorité surnaturelle du magistère de l'Eglise. Le présent texte n'a donc rien à voir avec notre thèse, puisqu'il vise une sédition autre que celle qui était en jeu dans nos discussions. Ou plutôt, si l'on veut, le présent texte confirme notre enseignement sur un point, puisque avec nous S. Thomas réprouve les atteintes portées *inordinate* à l'autorité sociale, ce qui est le cas des procédés violents (coups de force), issus d'initiatives privées, sur lesquels on sollicitait notre avis.

Ceci dit, pour donner satisfaction à notre correspondant, nous pensons lui être utile, et à quelques autres lecteurs aussi, en les mettant à même d'apprécier avec exactitude la pensée de S. Thomas et de certains anciens maîtres de la

[1] Tout à côté du commentaire de Cajétan sur cet article l'annotateur bien connu de la *Somme théologique*, Capponi, fait observer que la sédition dont parle l'objection est seulement *seditio quoad nomen*, non pas *quoad rationem*, et il ajoute que cette sorte de rébellion *quandoque nominatur seditio improprie.*

scolastique au sujet du « coup de force » comme moyen d'arracher un peuple au despotisme du gouvernement tyrannique.

S. Thomas, dans une partie du *De Regimine Principum* qu'on regarde comme étant de lui, ou œuvre tout au moins d'un proche disciple, reflétant exactement sa pensée, s'exprime ainsi :

« Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter possit occurri. Et quidem, si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsa tyrannide...

« Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit, ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis, cujus rei exemplum etiam in Veteri Testamento habetur : nam Aioth quidam, Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixa in ejus femore interemit et factus est populi judex.

« *Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit* [1]. Docet enim nos Petrus, non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse (I Petr., II, 18). Hæc est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens injuste. Unde, cum multi romani Imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaque multitudo, tam nobilium quam populi, esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem patienter sustinentes et armati pro Christo laudantur, ut in sacra Thebæorum legione manifeste apparet ; magisque Aioth judicandus est hostem interemisse quam populi rectorem, licet tyrannum. Unde et in Veteri Testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Joas regem Juda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filii reservati, secundum legis præceptum.

« Esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, *si privata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem, etiam tyrannorum*... Magis igitur ex hujus præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis quam remedium de subtractione tyranni.

« Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam *non privata præsumptione aliquorum sed auctoritate publica* procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege [2], non injuste ab eadem rex potest destitui vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere, tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat ; quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter regens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur... Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam.

« ... Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adjutor in opportunitatibus, in tribulatione. Ejus enim potentiæ subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonis sententiam (Prov., XXI, 1). Sed, ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per Osee (XIII, 11) : « Dabo tibi regem in furore meo, » et in Job (XXXIV, 30) dicitur quod « regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. » *Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga.* » (*De Regimine Principum*, lib. I, c. 6).

Pour qu'on ne nous accuse pas de subtilité tendancieuse dans l'interprétation de cette doctrine de S. Thomas, voici le commentaire aussi autorisé qu'irrécusable qu'en donne un des plus « démocrates » docteurs de la vieille scolastique. Nous laissons la parole à Suarez :

« Certa veritas est contra hujusmodi tyrannum [1] *nullam privatam personam aut potestatem imperfectam* posse juste movere *bellum aggressivum*, atque illud esset proprie seditio.

« Probatur : quoniam ille, ut supponitur, verus est dominus, inferiores autem jus non habent indicendi bellum, sed defendendi se tantum, quod non habet locum in hoc tyranno. Namque ille non *semper singulis* facit injuriam, atque, si invaderentur, id solum possent efficere quod ad suam defensionem sufficeret.

« Atvero, *tota respublica* posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio (hoc siquidem nomen in malam partem sumi consuevit). Ratio est, quia tunc tota respublica superior est rege ; nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice non tyrannice regeret, alias ab ipsa posse deponi ; est tamen observandum ut ille *vere* et *manifeste* tyrannice agat, concurrantque aliæ conditiones ad honestatem belli positæ. Lege D. Thomam I *De Regimine Principum*, c. 6. » (SUAREZ, *De Caritate*, XIII, VIII, 2).

Et dans la *Defensio fidei* :

« Si rex legitimus tyrannice gubernet, et regno

[1] C'est nous qui soulignons, ici et plus bas, les parties caractéristiques des textes cités.

[2] Allusion à l'hypothèse constitutionnelle de la désignation du « Prince » *toties quoties* par voie d'élection populaire générale, laquelle, dans une pensée plus profondément démocratique encore, constituerait une véritable transmission, faite par le peuple, du pouvoir social dont il est censé être jusque-là le dépositaire. Mais n'oublions pas que, d'après la vieille théorie scolastique à laquelle nous faisons allusion, la collation du pouvoir était intégrale, irrévocable, sans réserve d'autorité aucune dans le peuple, sans relation enfin de *déléguant* à *délégué*, au sens propre des mots, entre les deux termes. (Voir nos explications données là-dessus dans *Ami* 1911, n° 2).

[1] On connaît la distinction classique des deux sortes de tyran : *tyrannus usurpatione* et *tyrannus regimine* suivant qu'il s'agit, ou de l'invasion frauduleuse d'un intrus au pouvoir, ou du mauvais gouvernement d'un prince par ailleurs légitime, nanti d'un titre juste à exiger l'obéissance de ses sujets. Suarez parle ici de la tyrannie gouvernementale, du *tyrannus regimine*.

nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere ac deponere, poterit *respublica tota publico et communi consilio civitatum et procerum* regem deponere, tum ex vi juris naturalis quo licet vim vi repellere, tum quia semper hic casus, ad propriam reipublicæ conservationem necessarius, intelligitur exceptus in primo illo fœdere quo respublica potestatem suam in regem transtulit. Et hoc modo accipiendum est quod ait Divus Thomas 2-2, q. XLII, art. 2, ad 3[1] : non esse seditiosum resistere regi tyrannice gubernanti, utique si *legitima potestate ipsius communitatis*, et prudenter, *sine majori populi detrimento*, fiat. Ita etiam exposuit D. Thomas *De Regimine Principum* I, c. 6 et discipuli ejus. » (SUAREZ, *Defensio fidei*, lib. VI, c. 4, nn. 15 17).

Il fallait une fois donner intégralement ces textes pour n'avoir plus à y revenir. Ils sont intéressants à plus d'un titre et pourraient prêter matière à bien des gloses. Restons sur le terrain délimité par la question de notre correspondant, qui ne vise qu'à abriter la théorie du « coup de force » derrière l'autorité des anciens scolastiques, notamment de S. Thomas.

De la simple lecture des lignes que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, il résulte très évidemment :

1° que la sédition proprement dite, ou *rébellion offensive* contre le Prince tyran, n'est *jamais permise* par les anciens scolastiques ; et

2° que si, en certaines conjonctures extrêmes, ils admettent comme licite la résistance active au tyran, et même sa déposition, ils supposent toujours comme condition nécessaire de la licéité, ou bien que la résistance est seulement *défensive* (et non pas offensive), ou qu'elle est provoquée par une autorité supérieure (la nation, le Pape), jamais par le fait d'une entreprise privée : double condition qui exclut le concept de rébellion proprement dite et de sédition.

C'est donc à tort qu'on voudrait invoquer l'autorité de S. Thomas et des scolastiques pour légitimer les pratiques de coups de force et de « sabotage[2] » politique issus d'initiatives privées, telles qu'on les préconise aujourd'hui en certains milieux monarchiques.

Nous ne touchons pas la question au fond, c'est entendu, mais seulement au point de vue « scolastique, » et simplement pour offrir à notre correspondant, en matière d'argumentation *ex auctoritate*, les lumières dont il a besoin pour en user en meilleure connaissance de cause.

Nous avons *ex professo* étudié il y a deux ans, à propos de l'Encyclique sur le *Sillon*, la théorie démocratique de certains anciens auteurs scolastiques sur la transmission du pouvoir social directement *a populo ad regem*. Nous n'avons pas à y revenir aujourd'hui ; mais le lecteur que cette controverse intéresse est prié de vouloir bien se reporter à l'article susdit (*Ami*, année 1911, n° 2, p. 17) s'il veut avoir l'intelligence intégrale des deux passages, de S. Thomas et de Suarez, que nous venons de citer, où se trouve, tantôt indirectement visée, tantôt sous-entendue, cette théorie « démocratique » de la transmission du pouvoir.

Q. — D'après ce que j'ai lu p. 125 de 1912, je vois que le cas ne vous a pas été complètement exposé. Il s'agissait d'un vieux païen à l'article de la mort qui désirait le baptême et pour cela consentait à ne garder que la 3e de ses femmes (toutes trois païennes). Cette 3e consent à recevoir le baptême. Les deux autres païennes, *sans refuser de cohabiter pacifice*, ne veulent pas du baptême. Sur ce, le prêtre qui remplaçait le curé absent, a baptisé le moribond, puis la 3e femme, et enfin a procédé au mariage.

Voilà le fait. Procédant ainsi, il n'y a plus besoin de la dispense de disparité de cultes.

Pour ce faire (donner le baptême à la femme avant le mariage) on s'était appuyé sur ces mots de Lehmkuhl : *Dummodo fidelis fiat*, et ceux de nos pouvoirs : *si etiam ipsa fidelis fiat.*

1° D'après le décret *Ne temere*, un simple prêtre, maintenant, en l'absence du curé ou de son délégué, peut valider le mariage d'un moribond avec sa 3e épouse en accordant dispense de la disparité de cultes. Mais si alors il n'était pas nécessaire de baptiser cette 3e femme, comment expliquer le *dummodo fidelis fiat ?*

2° Pouvait-on procéder comme il a été fait ?

3° Dans un cas semblable à l'article de la mort, qu'est-ce qu'il y aurait de mieux à faire ?

R. — Si vous voulez bien vous donner la peine de relire la réponse citée, vous vous rendrez aisément compte qu'il y est question de tout autre chose que de ce dont vous parlez dans votre nouvel exposé, tout différent de l'ancien et constituant un cas tout nouveau.

Dans la réponse au cas exposé à la p. 125, il était surtout question de la *compétence* du prêtre qui avait assisté au mariage, et les hypothèses faites, supposé la possibilité du mariage entre le moribond et sa 3e épouse, n'avaient pas d'autre but que celui d'éclairer la solution donnée à cette question de compétence.

Votre cas, tel que vous l'exposez, laisse maintenant de côté cette question de compétence et roule tout entier sur l'usage du privilège paulin, usage dont le décret *Ne temere* n'a en rien modifié les conditions.

Ad I. Or, 1° votre polygame dont la première épouse était encore en vie et ne refusait nullement la cohabitation pacifique, n'aurait pas pu user du privilège paulin pour s'unir à la troisième, même après avoir été baptisé, si celle ci n'avait été éga-

[1] C'est précisément le texte visé par notre correspondant.

[2] Un lecteur nous a reproché vertement l'emploi du mot « saboter » en cette affaire, déclarant tout net nos jugements aussi légers qu'incorrect et mal soigné notre langage. Nous le prions : 1° d'ouvrir le *Dictionnaire* de Littre, il y verra que le mot n'est pas si étranger que cela à la langue française : « SABOTER : *populairement*, faire vite et mal ; saboter de l'ouvrage ; — en provençal : *sabotar*, secouer, agiter. » Nous le prions 2° de constater que, malgré ce qu'il a de peu distingué, ce mot est aujourd'hui couramment usité, même dans la littérature sérieuse. Nous le prions surtout 3° de perdre au plus vite l'habitude qu'il semble avoir d'apprécier une doctrine sur la dissonance d'un mot qui n'a pas l'heur de lui plaire.

lement baptisée au moment où le mariage a été contracté avec elle.

Car, pour qu'un polygame qui se fait chrétien puisse prendre une autre épouse non chrétienne, soit parmi ses propres femmes, soit toute autre, il faut que la première censée légitime jusqu'à preuve du contraire, ne veuille ni se convertir, ni cohabiter pacifiquement. Elle doit donc être interpellée sur ces deux points à la fois, et ce n'est que si la réponse est négative sur toute la ligne qu'il est loisible au polygame de se choisir une autre épouse après son baptême, même non chrétienne, mais moyennant dispense de la disparité de cultes.

2° Que si le polygame converti et baptisé veut s'unir en légitime mariage à une de ses femmes autre que la première, mais baptisée, il lui est loisible de s'en tenir en pareil cas dans l'interpellation adressée à sa première épouse, à la seule question : « Veux-tu oui ou non te faire chrétienne avec moi ? » et sur la réponse négative de celle-ci il peut s'unir à celle de ses femmes devenue chrétienne qu'il a choisie, quand même la première voudrait continuer la cohabitation pacifique.

Il faut remarquer toutefois que l'omission de l'autre partie de l'interpellation ne peut être légitime que moyennant dispense du Saint-Siège, qui accorde généralement aux Vicaires Apostoliques des indults assez étendus à ce sujet.

Un missionnaire qui n'aurait pas un tel indult ou auquel le Vicaire Apostolique n'aurait pas communiqué les pouvoirs à lui délégués par la Propagande, ne pourrait donc pas laisser omettre cette autre partie de l'interpellation et devrait exiger que celle-ci porte sur les deux questions à poser ordinairement. Il ne pourrait non plus procéder au nouveau mariage entre le polygame converti et celle de ses femmes devenue chrétienne, que si la réponse était négative pour les deux questions, comme dans le premier cas.

L'*Ami* n'a rien dit à la page 126 qui soit en opposition avec cette doctrine, comme vous semblez l'insinuer, car il raisonnait dans l'hypothèse de la non conversion de la 3e épouse. Et cela suffit, pensons-nous, pour répondre à votre première question.

Ad II. Quant à la seconde, à savoir, si l'on pouvait procéder comme il a été fait, c'est-à-dire baptiser d'abord le moribond ainsi que la 3e épouse qui est celle qu'il veut garder, et procéder ensuite au mariage, après que la première, interpellée sur le fait de savoir si elle voulait ou non se convertir, a répondu négativement, la réponse ne peut qu'être affirmative, moyennant un indult du Saint-Siège vous permettant de vous contenter, en faveur des polygames convertis, de la seule question adressée à la 1re épouse « si elle veut se convertir » et de sa réponse négative.

Mais si vous n'aviez pas cet indult, vous ne pourriez pas procéder au mariage, dès lors que la première épouse consent à la cohabitation pacifique ou *sine injuria Creatoris*. Pour ce qui est du baptême à administrer en pareil cas, tant au polygame moribond qu'à celle de ses femmes qui se convertit avec lui et qui veut ainsi devenir sa légitime épouse, il faut, cela va de soi, exiger au moins ce qui est indispensable, en fait de dispositions, pour que le sacrement puisse être reçu non seulement validement, mais aussi fructueusement par l'un et par l'autre.

Ad III. Vous demandez enfin ce qu'il y aurait de mieux à faire en cas semblables à l'article de la mort ?

D'une manière générale on doit répondre que, en pareil cas, il faut faire ce qui assure le plus efficacement le salut du moribond, puisque c'est lui qui est spécialement en cause.

Cela dit, on peut ajouter qu'on ne voit pas trop, à moins de circonstances tout à fait particulières que le cas ne laisse même pas soupçonner, pour quelle raison on a cru devoir procéder à un mariage *in extremis* du moribond polygame avec sa troisième femme baptisée pour ce fait. Si on n'avait, en effet, aucun doute sérieux sur le mariage de ce moribond avec sa première épouse, si, d'autre part, il n'y avait non plus aucun danger de perversion pour lui dans la cohabitation avec elle, le plus simple comme le plus rationnel était de le laisser dans cette union légitime, sans recourir, pour la rompre, à un moyen auquel on ne doit pas faire appel sans motifs vraiment sérieux.

Qu'on ne dise pas qu'il fallait bien éliminer les deux autres épouses qui étaient en trop : car il ne devait pas être plus difficile de faire cette élimination en laissant la première à sa place et en renvoyant les deux autres, la seconde et la troisième, qui n'avaient aucun droit à rester avec le mari. D'autant plus qu'il fallait, pour agir comme on l'a fait, recourir à un baptême qui paraît bien avoir été un peu hâtif et uniquement pour les besoins de la cause, laquelle cependant n'avait aucun besoin d'un pareil moyen pour être fort bien résolue. Il fallait également recourir à une dispense, dont la raison d'être ne saute nullement aux yeux.

Q. — 1° En discussion avec un de mes confrères sur le précepte de l'assistance à la messe, je soutiens que le précepte de l'assistance à la messe le dimanche est *ecclésiastique*. Est-ce exact ? Est-ce que l'Eglise peut *propria auctoritate* dispenser de ce précepte ?

2° Quant au *repos dominical*, je dis que c'est un précepte *divin*, et que l'Eglise ne peut *propria potestate* en dispenser. Mon confrère soutient que dans cette parole de N.-S. : « Tout ce que tu lieras sur la terre... », est compris le pouvoir de dispenser. Est-ce vrai ?

3° De là, il dit qu'un jour de fête qui ne tombe pas un dimanche, l'Eglise ne peut pas plus facilement dispenser qu'un jour de dimanche. Est-ce qu'au contraire on ne peut pas plus facilement tolérer le travail la fête que le dimanche, puisque c'est une loi ecclésiastique ?

4° Dans une paroisse un curé donne facilement la permission de travailler par ex. les foins en été ; un autre ne donnera pas de permission. Alors le peuple se demande s'il y a deux lois, deux préceptes différents, si Dieu n'est pas pour tous le même ? Dans ce dernier cas, quelles raisons pourrait-on donner pour les apaiser et les éclairer ?

R. — Ad I. Les auteurs sont loin de s'accorder

sur la question de savoir ce qu'il y a de droit *naturel, divin, positif et ecclésiastique*, dans le précepte dominical. Il y aurait lieu de distinguer dans la portée de cette loi les éléments très différents qui s'y trouvent intéressés : 1° il faut sanctifier *un jour* de la semaine ; 2° il faut sanctifier, parmi les jours de la semaine, le premier, le *dimanche*, substitué au sabbat de l'Ancien Testament ; 3° il faut sanctifier le dimanche en *s'abstenant d'œuvres serviles ;* 4° il faut sanctifier le dimanche en *assistant à la messe.* Laissons les trois premiers points qui ne sont pas en cause pour le moment ; tenons-nous-en au quatrième.

En tant qu'œuvre positive, précisée par une détermination spécifique, le précepte de l'assistance à la messe est de droit ecclésiastique. Tel est l'enseignement commun, malgré le dissentiment de quelques auteurs, qui veulent voir quand même, sous l'écorce de cette détermination, un *substratum* de droit divin : le culte social positif à rendre à Dieu en vertu du précepte générique de la sanctification.

Au fond, c'est une question de mots plutôt qu'une opposition d'idées. Ceux-là, en effet, qui tiennent pour le caractère ecclésiastique de la loi, en tant qu'elle oblige d'assister au sacrifice, accordent très volontiers que, si l'Eglise peut changer cette forme de culte en une autre, il n'est cependant pas en son pouvoir de supprimer absolument toute obligation d'un culte quelconque.

Donc, on peut tenir pour « ecclésiastique » le précepte dominical quant à l'audition de la messe (d'aucuns le disent « apostolique »). Conséquence : l'Eglise peut en dispenser, en modifier la formule et les conditions pratiques d'exercice.

Ad II. Le repos dominical s'entend ici de l'abstention des *œuvres serviles*, en tant que *ex communi hominum judicio* elles sont contraires à la fin générale du précepte, qui est le repos religieux. Ceci évidemment touche de plus près au droit divin, parce que l'essence fondamentale de la loi générique de sanctification est en jeu. L'Eglise n'a pas le pouvoir de déclarer licites ces œuvres serviles, ni, rigoureusement parlant, de dispenser ici *tanquam in propria lege.* Elle peut cependant, comme dans tous autres cas analogues où le droit naturel et divin se trouve intéressé, interpréter authentiquement les circonstances contingentes de son application, ce qui a toutes les apparences d'une dispense, il est vrai, mais n'est cependant pas une dispense proprement dite, puisque le *vinculum legis* subsiste, et qu'on déclare seulement n'en être pas atteintes momentanément telles ou telles personnes dans une hypothèse donnée.

L'argument de votre confrère n'est pas concluant. « Tout ce que tu lieras... délieras... » *dist :* parmi les choses que tu peux lier ou délier, *conc ;* parmi les choses qui sont au-dessus de ton pouvoir de lier ou délier, *neg.* Or, personne n'imagine, par exemple, que l'Eglise ait reçu, avec la formule fameuse, pouvoir sur le droit naturel ou divin, de dispenser dans la loi du mensonge, ou du baptême nécessaire au salut. L'argument prouve trop ; donc, rien.

Ad III. Beaucoup plus « ecclésiastiques » sont les fêtes de précepte en dehors du dimanche, c'est de toute évidence. L'Eglise est là sur son terrain propre avec pleins pouvoirs de dispenser, d'abroger, etc. Et elle en use.

Ad IV. Cette divergence de conduite, assez fâcheuse et regrettable, est impossible à éviter, pour cette double raison : 1° que les circonstances sont différentes d'un endroit à un autre, et 2° que différentes aussi sont les opinions et tendances des curés voisins. Sur ce dernier point, on pourrait souhaiter un peu plus d'accord et d'uniformité, au moins pour une région déterminée, entre curés immédiatement voisins ; et cet accord ne pourrait guère se réaliser qu'à la condition d'une même trempe théologique et morale partout à la fois... ce qui est un peu chimérique à espérer.

Les gens s'étonnent de ces bigarrures et contradictions d'attitudes. Quelquefois ils ont raison ; pas toujours, tant s'en faut ! On peut atténuer l'impression désagréable qu'ils en retirent, en leur disant qu'en pareille matière, les circonstances n'étant pas les mêmes partout, il n'est pas possible non plus qu'on y adapte partout les mêmes conclusions pratiques. Ils savent bien que, même *in civilibus*, et sur beaucoup de points, les conditions d'une commune, par rapport à une loi, à un règlement administratif, ne sont pas celles de la commune voisine. Pourquoi pas, alors, *in religiosis* aussi ?

Q. — 1° Dieu, répète-t-on souvent, nous a donné six jours pour vaquer à nos occupations et il s'est réservé le 7e qui doit être sanctifié par la prière et le repos. Or, le mauvais temps presque continuel et cent autres causes nous empêchent de vaquer à nos occupations pendant la semaine. Donc, rien de plus légitime que d'employer le dimanche, en tout ou en partie, à ces occupations.

2° Avec la sévérité de la législation mosaïque, comment les Juifs pouvaient-ils récolter les biens de la terre, sans jamais violer le sabbat ? Car il faut supposer qu'ils ne vivaient pas seulement de l'air du temps.

R. — Ad I. « Le mauvais temps... et cent autres causes nous empêchent de vaquer à nos occupations pendant la semaine... » C'est exagéré. Cela peut arriver, et arrive, en effet, accidentellement ; ce n'est pas la règle.

La loi est grave, d'interprétation sévère, au moins quant à son habituelle observation. Il faut donc s'attendre à subir des ennuis, voire des préjudices temporels, par le fait du repos qu'elle prescrit. Toute loi en est de là, plus ou moins, avec obligation d'être plus ou moins exigeant dans les excuses à admettre, suivant les nuances individuelles ou sociales de la gravité.

Ces deux points de vue convergent ici pour accentuer encore davantage l'importance de la loi dominicale, qui doit être à la fois un bienfait privé pour les particuliers, et un bienfait social, par voie d'institution publique. Aussi faut-il tenir

grand compte des répercussions au dehors, dans l'esprit de la société chrétienne, que peut occasionner le mauvais exemple du travail coupable ou des dispenses accordées de façon inconsidérée sans raisons publiquement acceptables comme suffisantes ; et, de ce chef, les individus sont tenus plus étroitement à sacrifier leurs intérêts particuliers au bien général de l'ensemble.

On ne saurait nier, cependant, qu'il se présente des cas d'exception légitime ; pas davantage, que l'évolution des mœurs et la fièvre de la vie temporelle du moment imposent, dans la notion et la prohibition des œuvres serviles, des jugements nouveaux, des tolérances autrefois inadmissibles. Nous avons maintes fois répété dans l'*Ami* que, à notre humble avis, l'heure approche où la discipline morale pratique de l'Eglise devra subir quelques modifications sur ce point-là, des adaptations devenues indispensables au présent ordre économique du travail, une précision nouvelle des « œuvres serviles ».

En attendant, et puisque nous sommes manifestement dans une période de transition, il convient de s'en tenir à l'attitude moyenne prudente que commandent les circonstances. Nous la résumons dans ces deux idées : ne rien abandonner de la sévérité grave du précepte qui impose le « repos » dominical — un repos dominical — et maintenir fortement ce principe dans la pensée populaire ; ne pas refuser d'admettre les excuses sérieuses qui peuvent se présenter. Ce qui revient à dire : prêcher la loi du dimanche, mais ne pas s'entêter à l'appliquer aujourd'hui comme on le faisait, par exemple, il y a deux ou trois cents ans.

Ad II. A moins que les Juifs n'aient eu miraculeusement le privilège d'une météorologie toujours harmonisable avec la loi sabbatique, soyez bien assuré qu'il s'est rencontré pour eux comme pour nous, des circonstances où, *ratione urgentis necessitatis*, les dispenses justifiées ont dû leur être accordées. Vous savez comment Notre Seigneur a blâmé l'interprétation ultra-sévère qu'en donnaient les Pharisiens. Soyons, comme lui, respectueux, mais non pharisaïquement idolâtres, de la lettre du précepte.

Q. — Les théologiens admettent comme probable l'opinion de ceux qui ne regardent pas comme œuvre servile les charrois du dimanche, principalement s'il s'agit de continuer un transport déjà commencé, et même dans le cas où, le transport n'étant pas commencé, le travail de chargement et de déchargement est peu important.

Un cultivateur qui coupe son blé avec une faucheuse-lieuse se contente de conduire ses chevaux, assis lui-même sur la machine, et de manœuvrer un levier à chaque extrémité du champ pour relever la lame, travail qui, certainement, n'est pas plus pénible ni plus manuel que de conduire un tombereau et d'en serrer le frein aux descentes.

1° N'est-il pas *douteux* que celui qui faucherait *ainsi* une notable partie du dimanche ait commis un péché *mortel ?* (La question de l'assistance à la messe n'est pas envisagée).

2° Un curé, du haut de la chaire, avertit ses paroissiens qu'ils pècheront *mortellement* s'ils fauchent le dimanche, même avec une *lieuse*. Il s'appuie : *a)* sur le Commandement : « Tu ne feras travailler ni ton bœuf ni ton âne » (sans doute Ex. XXIII. 12) ; — *b)* sur le Catéchisme Diocésain, qui met « faucher » parmi les œuvres serviles ; — *c)* sur l'opinion commune des paroissiens ; mais cette dernière raison semblerait valoir également pour les charrois ; — *d)* il prétend que les théologiens énervent la pratique de la Religion par leurs solutions trop larges.

Sans doute on ne peut pas dire en chaire que cela est permis ; mais le silence sur ce cas particulier ne serait-il pas plus prudent ? J'ajouterai que les paroissiens du curé en question n'en ont pas moins fauché que de coutume.

R. — Où avez-vous pris l'opinion probable dont vous parlez ? Quels théologiens enseignent qu'on peut ne pas regarder comme œuvres serviles les charrois du dimanche ?

Charrois d'hommes, par service organisé public de transport, oui ; par service privé, pour raison de voyage, oui encore ; charrois de denrées ou marchandises, par service public, passe encore ; et même, par service d'exploitation privée, en cas d'urgence, ou en matière légère, oui, passe toujours. Mais les charrois de matériaux pour le service de domaines privés, pour raison, par exemple, d'exploitation agricole, et sans excuse d'urgence ou de quantité légère, *secluso scandalo*, non, ceux-là ne sont pas permis. Il faut les laisser dans la catégorie des œuvres serviles.

La manœuvre de la faucheuse-lieuse est défendue aussi, non pas au titre de charroi, ni, comme vous semblez le sous-entendre, en raison du peu de dépense musculaire qu'elle réclame de la part du conducteur, mais parce que l'œuvre en soi, comme bien d'autres moins pénibles encore, est caractérisée servile en raison du travail matériel qu'elle exécute. Nous ne voyons même pas la possibilité de présenter comme douteuse l'opinion *de illicito* en pareil cas.

Votre curé a peut-être tort de disserter avec tant de détail du haut de la chaire sur ce point-là. Parmi les raisons qu'il allègue, la 3e est la meilleure, la seule, au fond, décisive. En matière d'*œuvres serviles*, dont l'appréciation, comme on sait, comporte une assez large élasticité suivant les temps, les lieux et les mœurs, le sentiment commun de l'opinion ambiante des fidèles sérieux est un bon critérium. Or, très certainement ces fidèles seraient plus qu'étonnés de voir se continuer le dimanche le travail de culture ou récolte qui constitue l'exploitation agricole normale pendant tout le courant de la semaine.

Q. — Voici quelques points pratiques que j'ai entendu discuter, et dont je n'ai pas bien saisi la solution.

I. Les *témoins pour un mariage.* — Dans un ouvrage de théologie, très accrédité ici, on lit : « *Convenit* tamen ut adhibeantur tanquam testes, *vir pro viro, femina pro femina.* »

1° Quelles sont les raisons que donnent les théologiens pour prouver qu'il est plus convenable que les deux sexes soient représentés pour témoigner à un mariage ?

2° Est-il vraiment requis, sous peine d'invalidité, qu'il y ait un témoin *spécial pour l'homme*, et un

témoin *spécial pour la femme :* « Vir *pro viro*, femina *pro femina?* » Ou bien suffit-il qu'il y ait deux témoins *in globo* pour le mariage tout entier ?

3° Puisque les théologiens admettent qu'il est plus convenable qu'il y ait *un homme et une femme* comme témoins à un mariage, cette convenance est-elle une raison suffisante pour que le curé renvoie un des témoins, lorsqu'ils sont du même sexe ? — Naturellement un témoin *refusé* est toujours honteux, et il prend d'ordinaire mal la chose. N'est-il pas plus prudent que le curé, de sa propre autorité, ajoute un *troisième* témoin, d'un sexe différent des deux autres ?

II. Le même ouvrage de théologie, traitant de la recherche des empêchements aux mariages, dit : « Valde proderit hortari nupturientes, ut mature ad Sacramentum Pœnitentiæ accedant, ita ut facilius detegi possint impedimenta occulta, quibus forsan laborant, et dispensatio tempore opportuno peti possit. »

Je pense que vous ne trouverez rien à redire à ce passage.

Sur le même sujet, dans un autre ouvrage, en langue indigène, celui-là, il est dit : « Lorsque le curé a examiné les futurs au for externe, il doit les examiner au for interne pour voir s'ils n'ont pas d'empêchements secrets, v. g. d'affinité. » J'ai entendu quelques confrères critiquer cette théorie. Est-elle critiquable ?

Il y a plusieurs autres passages qui paraissent avoir la même allure et un peu la même tendance, par exemple celui-ci : « Avant la publication des bans, le curé devra exhorter les futurs à se confesser, afin d'assurer la validité de leur union devant Dieu et d'éviter toute erreur. »

Vous voyez ce qui, à tort ou à raison, peut donner lieu à la critique et à une fausse interprétation.

L'*Ami* a déjà exposé une excellente doctrine sur ce point, notamment en 1908, p. 452. Il rendrait service à bon nombre de ses lecteurs, et à moi-même, en revenant sur ce sujet, au point de vue spécial que je signale.

Il est évident que les coupures que je donne (parce que ce sont des coupures) ne peuvent pas fournir de raisons suffisantes pour incriminer un enseignement et une pratique. Mais des théologiens d'aptitude et de profession découvriront facilement s'il y a, dans ces quelques lignes, une tendance répréhensible.

C'est tout ce que je demande.

R. — Ad I. 1° Nous ne pouvons pas vous dire quelles sont les raisons données par les théologiens, moralistes et canonistes, pour prouver qu'il est plus convenable que parmi les témoins du mariage les deux sexes soient représentés, car entre tous ceux que nous avons pu consulter nous n'en trouvons aucun qui parle de cette convenance.

Tous se contentent de dire qu'on peut prendre comme témoins toutes personnes, hommes ou femmes, capables en droit d'attester le fait du consentement mutuel des deux époux, et cela que ces personnes soient de la parenté ou non, pubères ou impubères, pourvu qu'elles aient l'usage de la raison. Les infidèles et les non-catholiques eux-mêmes ne sont exclus que lorsqu'on peut en avoir de catholiques. Encore les Ordinaires pourraient-ils, si de graves raisons le demandaient, tolérer que des non-catholiques servent de témoins, pourvu qu'il n'y ait pas scandale par le fait d'une telle tolérance [1].

Si l'auteur dont vous citez le sentiment et que vous dites très accrédité dans vos missions parle de cette convenance, c'est sans doute pour des raisons particulières tirées des mœurs du pays dans lequel vous exercez le ministère apostolique (la Chine). Mais ni le Concile de Trente, ni les Congrégations Romaines, ni le Rituel, pas plus que les auteurs les plus réputés, n'en disent rien. Le décret *Ne temere* lui-même n'a rien changé à la législation relative à la qualité des témoins du mariage.

2° D'après ce qui précède, vous pouvez juger vous-même que la validité du mariage n'est nullement subordonnée au sexe des témoins, pas même la licéité, pourvu que par ailleurs ils soient capables de témoigner. D'ailleurs les termes employés par votre auteur ne permettent pas de supposer qu'il tient la chose pour nécessaire, pas même pour obligatoire, puisqu'il ne parle que de simple convenance.

3° A moins de circonstances locales tout à fait exceptionnelles qui motiveraient l'exclusion d'un autre témoin pour en prendre un de chaque sexe, circonstances qu'on peut à peine supposer possibles, il est bien évident que le curé, ou celui qui en tient lieu, ne pourrait pas exclure un témoin présenté par la famille ou par les futurs pour le seul motif que les deux sexes doivent être représentés, puisque ce motif n'existe pas en droit.

On irait donc beaucoup trop loin, si ces circonstances particulières et exceptionnelles n'existent pas, en prenant à la lettre l'opinion de votre auteur et en l'appliquant à tous les cas, au risque d'indisposer des témoins convoqués pour assister au mariage. Il serait sans doute lui-même fort surpris, s'il est encore en vie, qu'on interprétât avec une telle rigueur une parole à laquelle il n'attachait probablement pas une grande importance, à moins toujours de circonstances tout exceptionnelles que nous ignorons.

Ad II. Puisque vous avez sous la main la réponse donnée par l'*Ami* en 1908 à une question à peu près identique à la vôtre, et que cette réponse vous permet de trancher parfaitement la difficulté proposée, vous ne trouverez pas mauvais que nous n'insistions pas là-dessus.

Qu'il suffise de dire que les ouvrages dont vous citez des passages et qui doivent être approuvés sans doute par les Vicaires Apostoliques, insistent en apparence plus que de raison, pour des motifs tirés sans doute des conditions morales des populations pour lesquelles ils doivent servir de direction.

Si donc les conditions sont telles qu'on puisse craindre assez souvent, trop souvent peut-être, l'empêchement d'affinité occulte, ou tout autre empêchement secret : vœu, crime, honnêteté publique, on ne peut trouver mauvais que les manuels faits pour le pays insistent davantage sur ce point et invitent les prêtres à y veiller sérieusement, mais sans vouloir assurément qu'ils interrogent à ce sujet sans aucun motif.

Ils appliquent simplement, en agissant ainsi, le principe très bien exposé dans la réponse de l'*Ami* de 1908, p. 452, qu'il faut interroger prudemment

[1] St-Off., 19 août 1891 (*Collect.*, t. II, n. 1765).

les futurs à ce sujet, toutes les fois que certaines circonstances permettent de craindre raisonnablement l'existence d'un empêchement secret.

Or pour interroger au saint tribunal les futurs, il faut préalablement les y amener par ses exhortations, s'ils n'y viennent pas d'eux-mêmes. Et mieux vaut le faire assez à temps, pour ne pas se trouver ensuite dans l'embarras lorsque le mariage sera sur le point d'être célébré. C'est, à bien y regarder de près, tout ce que disent vos auteurs.

Q. — 1° Nos feuilles de pouvoir portent ceci : « Facultas absolvendi ab omnibus *censuris*, etiam speciali modo in Bulla *Apostolicæ Sedis moderationi* Romano Pontifici reservatis, sed in foro interno tantum, exceptis tamen tribus sequentibus : 1° Personam a sacerdote in peccato turpi sollicitatam occasione tribunalis Pœnitentiæ, quando illa recusat sacerdotem sollicitantem in foro externo accusare; 2° Personam falso calumniantem sacerdotem eam sollicitasse occasione tribunalis Pœnitentiæ ; 3° Sacerdotem complicem in peccato turpi, quando peccatum turpe sui complicis absolvere ausus fuerit. »

« *Nota.* Ex decisione Episcopali reservatur pariter Episcopo casus personæ, tam viri quam fœminæ, quæ occasione publicationis bannorum electi ad Subdiaconatum, apud Superiorem vel sacerdotem ad excipiendas depositiones de ea re deputatum, eum electum in quacumque materia gravi falso et scienter accusat. »

Je voudrais savoir si, en vertu de cette faculté, nous pouvons absoudre par exemple « Procurantes abortum, effectu secuto, » quoique mention expresse ne soit pas faite dans le libellé ci-dessus des cas réservés par le droit à l'évêque ?

2° [Passant ensuite à une autre formule de pouvoirs dont le libellé exprime plus explicitement la faculté d'absoudre des cas réservés par le droit à l'évêque et confirme ce que nous répondrons, vous demandez] comment il faut entendre la réserve qu'elle contient du péché « *Sacerdotis commercium exercentis,* » et si les prêtres indigènes tombent sous la censure portée contre les missionnaires qui font du commerce ?

R. — Ad I. La solution de la question dépend uniquement de l'intention de l'Ordinaire qui a concédé la faculté, cela est bien certain. Et puisqu'il a manifesté assez clairement cette intention, en traitant de subtilités les raisons qu'on aurait essayé de faire valoir pour mettre en doute le pouvoir d'absoudre des cas réservés à l'évêque avec censure par la bulle *Apostolicæ Sedis,* vous n'avez qu'à user, à l'occasion, d'un tel pouvoir en toute sûreté de conscience, sans vous préoccuper autrement d'épiloguer sur le texte même de la concession. Ce texte aurait pu sans doute contenir une mention plus explicite des cas réservés à l'évêque par la bulle *Apostolicæ Sedis*, mais dès lors que l'ayant droit déclare authentiquement que l'expression, d'ailleurs très générale et sans aucune exception : « *Facultas absolvendi ab omnibus censuris* » s'applique aux cas épiscopaux aussi bien qu'aux cas pontificaux, les prêtres qui ont à user de cette faculté peuvent et doivent se tenir en paix, sous peine de mériter en effet le blâme de vouloir subtiliser malgré tout.

Cette déclaration ne serait même pas nécessaire, à la rigueur, pour trouver dans la faculté, libellée comme vous le dites, le pouvoir d'absoudre des cas réservés par le droit à l'évêque, dont celui d'avortement. Cela ressort, et de la généralité absolue des termes : « *Absolvendi ab omnibus censuris,* » généralité que l'explication qui suit n'infirme en rien et confirme au contraire, et de la nature même des exceptions indiquées après et portant sur des catégories fort disparates de cas.

La 1re porte sur un cas d'excommunication compris dans la bulle *Apostolicæ Sedis,* mais *nemini reservata ;* la 2e sur un cas réservé au Pape, mais sans censure et non inclus dans la bulle ; la 3e sur une censure *speciali modo reservata ;* et la 4e sur une simple réserve épiscopale. D'où il résulte que, de tous les cas dont il peut absoudre lui-même soit de sa propre autorité, soit par faculté déléguée et communicable, l'évêque ne s'en réserve que quatre par la formule citée et accorde le pouvoir d'absoudre de tous les autres sans exception.

Le passage de M. Carre que vous prétendez aller contre : « *Casus Episcopo reservati, ii sunt quos jus commune ei reservat* » n'est nullement *ad rem,* dès lors qu'il se contente d'indiquer une des sources de la réserve épiscopale, mais sans rien dire, ce qui d'ailleurs serait exorbitant, qui s'oppose à ce que l'évêque délègue à qui il le juge utile et dans la mesure qui lui paraît convenable, le pouvoir d'absoudre des cas à lui réservés soit par le droit, soit par un acte personnel de son autorité juridictionnelle.

Ad II. Bien qu'il ne soit pas très aisé de comprendre le sens précis de la demande ainsi formulée, nous allons essayer de vous donner satisfaction dans la mesure du possible.

L'excommunication portée autrefois par Urbain VIII et par Clément IX contre les missionnaires se livrant au commerce, en Chine, dans les Indes, au Japon ou en Amérique, n'a pas été insérée dans la bulle *Apostolicæ Sedis*. Elle a été cependant maintenue par Pie IX à la demande du St-Office et promulguée de nouveau le 4 décembre 1872. Une communication de la Propagande du 4 mars 1873 a porté cette décision à la connaissance des missionnaires qu'elle concernait [1].

Cette excommunication, que certains auteurs ont pensé ne s'appliquer qu'aux seuls missionnaires européens ou autres venus du dehors et non aux prêtres indigènes exerçant le ministère dans ces pays [2], atteint aussi bien ces derniers que les premiers, d'après une déclaration du St-Office qui l'étend, sans aucune exception, à tous les ecclésiastiques, envoyés ou non, et sous quelque titre que ce soit, qui demeurent dans ces contrées [3].

Cette excommunication n'entraîne d'ailleurs en droit aucune réserve proprement dite. Le St-Office en indique la portée en déclarant : que personne

[1] *Collect.*, t. II, n. 1398.
[2] *Acta S. Sedis,* VII, p. 317 ; — Lehmkuhl, t. II, n. 1259 (11e éd.).
[3] *Collect.*, t. II, n. 1589. (Voir Ojetti, t. II, art. *Negociatio).*

ne peut en être absous, si ce n'est à l'article de la mort, à moins qu'il n'ait auparavant restitué le gain réalisé par son commerce illicite. D'où il résulte que, de droit commun, dès que le coupable a restitué le bénéfice provenant du commerce défendu, il peut être absous par tout prêtre approuvé.

Pour vous, c'est-à-dire pour votre mission, le droit particulier est plus rigoureux que le droit commun, à s'en tenir du moins aux termes cités dans votre demande. Il s'agit là, non plus de cette excommunication *latæ sententiæ* qui, en soi, n'entraîne aucune réserve proprement dite, mais d'une réserve épiscopale qui atteint tous les prêtres de la mission, européens ou indigènes, qui se rendraient coupables de la faute grave du commerce illicite.

Outre l'excommunication qu'ils encourraient *par le seul fait*, de par le droit commun, et dont ils ne pourraient être relevés qu'après restitution, ils seraient encore soumis, pour la même faute, à la réserve épiscopale et ne pourraient, de ce chef, être absous, dans le territoire de la mission, par aucun de leurs confrères qui n'auraient pas reçu de l'évêque les pouvoirs nécessaires, et ce, même après restitution du bénéfice illicitement perçu.

LITURGIE

Q. — 1° L'*Ami* disant p. 393, à propos de la Vigile de l'Epiphanie, que son office a cela de particulier avec la Vigile de la Pentecôte qu'il a des 1res Vêpres, pourquoi lit-on dans l'Ordo de 1913, au 4 janvier : « In Vesp., com. vigil... etc., » et au 9 mai : « In Vesp., com. fer., etc. » et non pas « com. Vigil. » ?

2° La Vigile de l'Epiphanie en concurrence avec le jour octave des SS. Innocents a-t-elle droit aux 1res Vêpres ? J'ai un doute à ce sujet, parce que le décret du 21 juin 1912, signalé dans l'*Ami*, p. 691, dit : « Vigilia Epiphaniæ privilegiis Dominicæ gaudens, tam in occurrentia quam in concurrentia, duplici etiam majori semper præferatur, » sans parler du jour octave ?

R. — Ad I. Qu'on appelle férie ou vigile l'office du samedi qui précède la Pentecôte, cela importe peu, puisqu'il n'est ni l'un ni l'autre. C'est un office *sui generis* qui se dit comme dans l'octave de l'Ascension et *ut in proprio loco*. Si nous l'avons désigné aux Vêpres du 9 mai sous le nom de férie, c'est pour nous conformer aux auteurs qui appellent également férie l'office du vendredi, et pour imiter l'Ordo de Latran où on lit à Vêpres *Com. fer.* et non *Com. Vigil.*

Ad II. Il est vrai que le décret du 21 juin 1912 ne parle pas expressément de la concurrence de la Vigile de l'Epiphanie avec le jour octave des SS. Innocents, mais ce n'était point nécessaire. Le décret posant en principe que la Vigile de l'Epiphanie l'emporte en concurrence comme en occurrence sur tout double même majeur, il solutionnait du même coup le cas des SS. Innocents, et l'on voit dans les nouvelles Tables de concurrence que les jours octaves du rit double mineur cèdent toujours les Vêpres à l'autre concurrent, s'il est double-majeur ou en a les privilèges. La Vigile de l'Epiphanie a donc droit aux 1res Vêpres avec mémoire des SS. Innocents, etc.

Q. — 1° Toute la semaine du 1er dimanche de Carême, l'Ordo diocésain est occupé par des fêtes doubles, sauf le samedi où il y a un semi-double.

Comme c'est le premier jour libre de la semaine, l'Ordo permet la messe de *Requiem*. Mais je me demande s'il a raison, à cause des Quatre-Temps qui, comme tels et indépendamment du Carême, ont une messe propre. Qu'en pense l'*Ami ?*

2° Le Patron de la paroisse est S. Patrice, le 17 mars. Mais cette année, à cause de son incidence dans la semaine sainte, il est transféré au 1er avril, et se trouve en concurrence, la veille avec l'Annonciation, et le lendemain avec S. Joseph. Comment ordonner les 1res et les 2es Vêpres de S. Patrice ?

R. — Ad I. Vous pouviez sans scrupule célébrer une messe privée de *Requiem* ce samedi, parce que la rubrique, sans restriction aucune, déclare qu'en Carême on peut dire les messes de cette sorte le premier jour libre de chaque semaine. (Nouv. rubr., Tit. X, n. 2).

Ad II. La fête patronale de S. Patrice concourant la veille avec l'Annonciation et le lendemain avec S. Joseph n'aura que mémoire à ses deux Vêpres, en raison de la dignité plus grande de la Sainte Vierge et de S. Joseph. (Nouv. rubr., Tit. II).

Q. — 1° D'après les nouvelles rubriques, on peut dire l'oraison *pro defunctis* dans les féries indiquées au titre X, n. 2. Mais d'après ce même n°, on peut dans ces féries dire à volonté la messe privée soit de la férie, soit du double ou semi-double occurrent. Si l'on opte pour la fête occurrente, peut-on encore dire l'oraison *pro defunctis ?*

2° L'oraison impérée ne doit pas se dire, s'il y a déjà quatre oraisons prescrites par la rubrique. Doit-on tenir compte, parmi ces quatre oraisons, de l'oraison *pro defunctis* qu'on peut dire aux féries indiquées sous le titre X, n. 2 ?

R. — Ad I. On ne peut dire l'oraison *pro defunctis* que si la messe est de la férie, et non quand on opte pour celle de la fête occurrente. La preuve ressort de la teneur même de la rubrique : « licebit tamen in hujusmodi *missis de feria* orationem addi pro defunctis..., » et plus loin : « Summus Pontifex easdem indulgentias (altaris privilegiati) in posterum benigne concedit, licet *Missa dicatur de feria*, cum oratione pro defunctis. » (Tit. X, n. 5). Enfin un décret déclare que l'oraison *pro defunctis* n'étant pas incompatible avec la mémoire d'un double occurrent, *à une messe de férie*, ni avec l'oraison *Fidelium* pour tous les défunts ou celle *Omnipotens sempiterne Deus* pour les vivants et les morts, il faut absolument dire la messe de la férie avec l'oraison *pro defunctis* pour jouir de l'indulgence de l'autel privilégié. (S. R. C., 12 juin 1912).

Ad II. L'oraison *pro defunctis* ajoutée aux messes fériales comme ci-dessus peut empêcher l'oraison commandée de se dire ce jour-là, et elle l'empêche effectivement chaque fois que, étant